



Over dit boek

Dit is een digitale kopie van een boek dat al generaties lang op bibliotheekplanken heeft gestaan, maar nu zorgvuldig is gescand door Google. Dat doen we omdat we alle boeken ter wereld online beschikbaar willen maken.

Dit boek is zo oud dat het auteursrecht erop is verlopen, zodat het boek nu deel uitmaakt van het publieke domein. Een boek dat tot het publieke domein behoort, is een boek dat nooit onder het auteursrecht is gevallen, of waarvan de wettelijke auteursrechttermijn is verlopen. Het kan per land verschillen of een boek tot het publieke domein behoort. Boeken in het publieke domein zijn een stem uit het verleden. Ze vormen een bron van geschiedenis, cultuur en kennis die anders moeilijk te verkrijgen zou zijn.

Aantekeningen, opmerkingen en andere kanttekeningen die in het origineel stonden, worden weergegeven in dit bestand, als herinnering aan de lange reis die het boek heeft gemaakt van uitgever naar bibliotheek, en uiteindelijk naar u.

Richtlijnen voor gebruik

Google werkt samen met bibliotheken om materiaal uit het publieke domein te digitaliseren, zodat het voor iedereen beschikbaar wordt. Boeken uit het publieke domein behoren toe aan het publiek; wij bewaren ze alleen. Dit is echter een kostbaar proces. Om deze dienst te kunnen blijven leveren, hebben we maatregelen genomen om misbruik door commerciële partijen te voorkomen, zoals het plaatsen van technische beperkingen op automatisch zoeken.

Verder vragen we u het volgende:

- + *Gebruik de bestanden alleen voor niet-commerciële doeleinden* We hebben Zoeken naar boeken met Google ontworpen voor gebruik door individuen. We vragen u deze bestanden alleen te gebruiken voor persoonlijke en niet-commerciële doeleinden.
- + *Voer geen geautomatiseerde zoekopdrachten uit* Stuur geen geautomatiseerde zoekopdrachten naar het systeem van Google. Als u onderzoek doet naar computervertalingen, optische tekenherkenning of andere wetenschapsgebieden waarbij u toegang nodig heeft tot grote hoeveelheden tekst, kunt u contact met ons opnemen. We raden u aan hiervoor materiaal uit het publieke domein te gebruiken, en kunnen u misschien hiermee van dienst zijn.
- + *Laat de eigendomsverklaring staan* Het “watermerk” van Google dat u onder aan elk bestand ziet, dient om mensen informatie over het project te geven, en ze te helpen extra materiaal te vinden met Zoeken naar boeken met Google. Verwijder dit watermerk niet.
- + *Houd u aan de wet* Wat u ook doet, houd er rekening mee dat u er zelf verantwoordelijk voor bent dat alles wat u doet legaal is. U kunt er niet van uitgaan dat wanneer een werk beschikbaar lijkt te zijn voor het publieke domein in de Verenigde Staten, het ook publiek domein is voor gebruikers in andere landen. Of er nog auteursrecht op een boek rust, verschilt per land. We kunnen u niet vertellen wat u in uw geval met een bepaald boek mag doen. Neem niet zomaar aan dat u een boek overal ter wereld op allerlei manieren kunt gebruiken, wanneer het eenmaal in Zoeken naar boeken met Google staat. De wettelijke aansprakelijkheid voor auteursrechten is behoorlijk streng.

Informatie over Zoeken naar boeken met Google

Het doel van Google is om alle informatie wereldwijd toegankelijk en bruikbaar te maken. Zoeken naar boeken met Google helpt lezers boeken uit allerlei landen te ontdekken, en helpt auteurs en uitgevers om een nieuw leespubliek te bereiken. U kunt de volledige tekst van dit boek doorzoeken op het web via <http://books.google.com>

9196

SPINOZA

EN

HET SPINOZISME,

DOOR

PAUL JANET.



F

23

HERTOGENBOSCH — G. H. VAN DER SCHUYT.

~~300 E 13~~

9196 F23



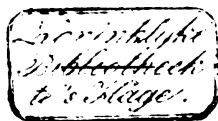
SPINOZA EN HET SPINOZISME,

DOOR

Paul Janet.

SPINOZA EN HET SPINOZISME,

VOLGENS DE NIEUWSTE WERKEN ¹⁾.



Zij, die al de feiten van de geschiedenis der wijsbegeerte en der letterkunde door uiterlijke omstandigheden, door luchtgestel en temperament plegen te verklaren, zouden zeer verlegen zijn met de vraag, hoe het meest bespiegelend en abstract genie heeft kunnen verschijnen onder het meest praktische, meest industrieele, aan de aardsche dingen meest gehechte volk, dat er in Europa is, in één woord, hoe Spinoza heeft kunnen geboren worden in Holland. Als men

¹⁾ I. *Ad Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia supplementum*; Amsterdam Fred. Muller, 1862 — II. *Baruch d'Espinoza, zijn leven en schriften in verband met zijnen en onzen tijd*, door J. van Vloten; Amsterdam Fred. Muller, 1862 — III. *Spinoza, seine Lehre und deren erste Nachwirkungen in Holland*, von van der Linde; Göttingen, 1862 — IV. *Spinoza et le naturalisme contemporain*, par M. Nourisson; Paris, 1866.

dit zoo belangwekkend en zoo eigenaardig land bezoekt, met die van grachten doorsneden steden, die rijke en levendige havens, die groote grasrijke en groene weiden, die dijken — een wonder van menschelijken arbeid, — dan bemerkt en bewondert men overal een werkzame, onafgebroken, tot in kleinigheden afdalende bedrijvigheid, al de degelijke deugden van het koopmans- en landbouwersleven, al de waarborgen van een vreedzaam geluk: gezondheid, netheid, welgesteldheid, hartelijkheid, oprechtheid lachen u van alle zijden toe; maar niets draagt het spoor van die bespiegelende werkzaamheid, die de Descartes en de Malebranches, de Kants en de Spinoza's voortbrengt. Ongetwijfeld geeft hetgeen men er ziet, stof tot nadenken; maar alles bepaalt zich tot praktische, staatkundige, huishoudelijke kwestien; men vraagt zich af: vanwaar komt die rijkdom, die vrede, die vrijheid? Wat de metafysische vraagstukken betreft, deze schijnen dáár niet op hun plaats; men zou er zelfs iets dergelijks niet vermoeden, indien het beeld van Descartes en Spinoza ons niet voor den geest kwam, om ons te herinneren, dat deze edele grond in de geschiedenis van het wijsgeerig denken medetelt, dat hij de eer heeft gehad, een toevlugtsoord voor den een en het vaderland voor den ander te zijn, en het vraagstuk herhaalt zich: hoe het meetkundig pantheïsme heeft kunnen ontstaan in het land van het leven en de individualiteit?

Ik weet, wat men zal antwoorden. Spinoza — zal men zeggen — moge in Holland geboren zijn, maar een Hollander is hij niet. Hij is een Jood, en het joodsche ras heeft zich met alle volken van Europa vermengd, zonder zich evenwel met een daarvan te vereenzelvigen. Zoeken we daarom bij Spinoza noch de hoedanigheden noch de gebreken van het

Vlaamsche ras. Hier is de plaats van geboorte onverschillig; het is het ras en niet het temperament, waarop wij moeten letten. — Ik weet dat wel; maar leert men ons niet van een anderen kant, dat het Semietische ras voor metafysische bespiegeling gansch en al ongeschikt is, dat de Joden nooit een eigen wijsbegeerte, vóór de verstrooiing zelfs in het geheel geen wijsbegeerte, althans niet te Jeruzalem gehad hebben — ja, dat de Arabieren zelve slechts uitleggers, commentatoren zijn, evenals de geleerde Joden der middel-eeuwen? Dus laat zich het genie van Spinoza evenmin door het ras als door het luchtgestel of het temperament verklaren. Zal men zeggen, dat de Semieten, eens met andere rassen vermengd, als van zelf eenige eigenschappen van hen hebben moeten overnemen, en dat op die wijze een Philo, een Maimonides, een Spinoza mogelijk zijn geworden? Men spreekt dan zeer verstandig; maar dit is met andere woorden beweren, dat talloze en zeer verschillende omstandigheden, die niet nader bepaald kunnen worden, elkaar kruisen en ineen smelten, om de gebeurtenissen der geschiedenis van het denken te doen ontstaan, en dat de voortbrengende oorzaken van het genie in het algemeen, en van dit of dat genie in het bijzonder, al te samengesteld zijn, om in één enkele formule te kunnen worden uitgedrukt.

Intusschen kunnen er eenige algemeene oorzaken worden opgegeven, om begrijpelijk te maken, waarom het Spinozisme in Holland in de 17^{de} eeuw eerder heeft kunnen ontstaan dan in ieder ander land, b. v. in Frankrijk; maar deze oorzaken zijn van zedelijken en niet van fysichen aard. De ware oorzaak is, dat Holland toen het eenige land in Europa was, waar een zekere vrijheid van denken heerschte. Ongetwijfeld was deze vrijheid verre van volmaakt; ze was

echter niet veel minder dan die, waarmee men zich heden ten dage in sommige deelen van Europa vergenoegt en, vergeleken met den toestand der katholieke landen in de 17^{de} eeuw (Frankrijk, Spanje, Italië), zelfs met eenige protestantsche staten (Engeland en Genève) vergeleken, kan men zeggen, dat Holland destijds het middelpunt van het vrije denken was. Dit blijkt voldoende hieruit, dat Bayle en Spinoza er zonder veel hinder hebben kunnen schrijven. Het is dus geen wonder, dat in een land, waar zulk een ruim veld was voor het openbaren van godsdienstige en wijsgeerige denkbeelden, de geest zich vrijheden veroorloofde, waarvan hij elders geen gebruik maakte, hetzij omdat hij het niet durfde, hetzij omdat hij, zonder het zelfs te weten, terughoudend, zich voegde naar de algemeen heerschende denkbeelden, zonder behoefte te gevoelen om er zich van los te maken. Dit verklaart ons, hoe een vrijdenker als Spinoza eer te Amsterdam dan te Genève of te Parijs heeft kunnen opstaan; maar, hoe deze vrije gedachte dien bijzonderen vorm heeft aangenomen, welken men het Spinozisme noemt: die vraag is hoogst moeielijk te beantwoorden en daartoe doet de plaats ook niets af. Twee bronnen zijn voor deze wijsbegeerte opgegeven: aan den eenen kant de Kabbalistische overleveringen, aan den anderen het leven van Descartes. Bij deze twee oorzaken moeten wij het eigen genie en de zoo merkwaardige persoonlijkheid van den wijsgeer voegen, dat nescio quid inwendige, die monade, die men niet buiten rekening kan laten, zonder tot de meest willekeurige en onbestemde onderstellingen te vervallen.

Doch hoe het zij met die verborgen oorzaken, waaraan het Spinozisme in de 17^{de} eeuw zijn ontstaan te danken heeft, het is niettemin een van de gewichtigste gebeurte-

nissen der nieuwe geschiedenis, en alles, wat daarop betrekking heeft, verdient in hooge mate onze belangstelling. Dit stelsel, het is waar, schijnt in zijn tijd een op zichzelf staand verschijnsel, dat geene gevolgen gehad heeft; maar als men bedenkt, dat Spinoza inderdaad de vader is (met Kant, wel te verstaan) van de wijsgeerige beweging in Duitschland, als men denkt aan den thans overal verspreiden invloed van de Duitsche wijsbegeerte, aan hare gevolgen, haar invloed op godsdienst, staatkunde, wetenschap, dan kan men zich niet ontveinzen, dat daarin een bijna even merkwaardige stroom van gedachten ligt, als die de Fransche omwenteling heeft veroorzaakt en waarvan de uitwerkselen nog niet zijn te berekenen. Men zal dus met belangstelling al de documenten raadplegen, die over de geschriften van Spinoza, over de eerste vorderingen zijner denkbeelden, kortom over de beteekenis en de kracht van deze wijsbegeerte eenig licht kunnen verspreiden. Uit dit oogpunt beschouwd, schenen ons drie nieuwe werken onze bijzondere opmerkzaamheid te verdienen. Wij bedoelen vooreerst een boekdeel met onuitgegeven werken, door een geleerden boekverkooper te Amsterdam, den heer Frederik Muller, ontdekt en uitgegeven onder toezicht van den heer van Vloten, onder dezen titel: *Ad Benedicti de Spinoza opera quae supersunt supplementum* ¹⁾ — in de tweede plaats een werk van den heer van der Linde, getiteld: *Spinoza en zijn werkzaamheid in Holland in de 17^{de} eeuw* — eindelijk een Fransch geschrift van Nourisson: *Spinoza en het gelijktijdig naturalisme*, dat belangrijke bibliographische bijzonderheden bevat en een

¹⁾ Deze uitgave bevat 1^o een eerste Hollandsche redactie van de *Ethica*, 2^o een verhandeling over den regenboog, welke men verloren waande, 3^o eenige brieven van Spinoza en zijne leerlingen.

bestrijding, zoowel van eenige wijsgeeren van onze dagen als van Spinoza zelf. Ziedaar de werken, waarvan wij in de volgende bladzijden de uitkomsten zullen doen kennen. —

I.

DE ONUITGEGEVEN WERKEN.

De Hollandsche uitgave van de onuitgegeven geschriften van Spinoza leert ons niets volstrekt nieuws omtrent het leven van dezen wijsgeer; maar tot vergoeding bevat ze eenige zeldzame bijzonderheden over de betrekking van Spinoza tot zijne leerlingen, die der verzameling zeer waard zijn. Daardoor wordt bewezen, dat hij een zeker aantal jonge lieden rondom zich vereenigd had, wier geestelijke leidsman hij was, en die bij hem niet alleen kennis, maar ook geluk, zielevrede, zaligheid kwamen zoeken. Het was een soort van kleine en zelfs geheime gemeente, die haar heilig geloof niet aan iedereen openbaarde. Verscheidene gedeelten uit de brieven zijn duidelijk op dit punt.

Daardoor komen wij b. v. te weten, dat, terwijl Spinoza buiten woonde, zijne jeugdige leerlingen te Amsterdam een soort van kleinen kring hadden gevormd, waar zij zich oefenden, om de denkbeelden van hun meester te verklaren en te ontwikkelen. Een van deze jongelieden, die de meestgeliefde leerling schijnt geweest te zijn, met name Simon de Vries, geeft hem in de volgende woorden rekenschap van hetgeen in die vereeniging werd verricht.

„Wat onze vergadering betreft — schrijft hij hem — ziehier op hoedanigen voet ze is ingericht: een van ons, elk op zijn beurt, zet er zich toe om uwe verhandeling

te lezen en verklaart, naar zijn opvatting en in geregelde volgorde, het geheele verband uwer redeneeringen; zoo bij geval de een den ander niet mocht kunnen bevredigen, dan hebben wij besloten, er aanteekening van te houden en u er over te schrijven, om onze twijfelingen weg te nemen, en opdat wij met uwe hulp de waarheid tegen de bijgeloovigen en de christenen verdedigen en de aanvallen der geheele wereld weerstand bieden mogen."

Spinoza had op het land, waar hij toen zijn verblijf hield, een jongen kostleerling bij zich, dien van Vloten niet zonder reden voor dienzelfden Albert Burgh houdt, welke later tot de roomsche kerk overging en aan wien Spinoza bij die gelegenheid een krassen brief schreef, welken wij nog bezitten. Het schijnt, dat hij hem, reeds toen ze samen te Rijnsburg woonden, niet meer vertrouwde, en zoo zijn wij dan ook te weten gekomen, dat Spinoza zijn wijsbegeerte niet onbescheiden aan iedereen meedeelde. Simon de Vries toch had hem aldus geschreven:

"Gelukkig, driewerf gelukkig de gast, die met u onder hetzelfde dak woont en, hetzij aan tafel, hetzij op de wandeling, het genot kan hebben u over de belangrijkste zaken, die er in de wereld zijn, te hooren spreken!" En nu antwoordt Spinoza hem: "Benijd het lot van mijn medgezel hier niet, want ik mag u niet verbergen, dat hij mij zeer verdacht voorkomt en er niemand is, voor wien ik mij meer moet wachten. Daarom waarschuw ik u opzettelijk, u en al onze vrienden, dat gij hem mijne leerstellingen niet meedeelt, voordat hij tot meer gevorderden leeftijd gekomen is. Hij is nog te jong, te weinig vast in zijne denkbeelden, meer nieuwsgierig dan waarheidlievend; maar ik hoop, dat deze gebreken met de jaren zullen verdwijnen."

Ziehier een ander feit, waaruit ons blijkt, met hoe groote voorzichtigheid Spinoza, schoon levende in een vrij land, zijn leer meedeelde en aan zijne discipelen vergunde, haar te verspreiden. Onder de jeugdige geesten, die hij rondom zich verzameld had, bevond zich ook een jong Duitsch edelman, die later onder de wijsgeeren een zekeren naam heeft gekregen, de baron von Tschirnhaus, geboren in Duitschland in het jaar 1651, dien wij te Amsterdam aantreffen in 1674, bezig met studiën van allerlei aard en als lid van die kleine vereeniging. Later zag hij den meester zelf, die begon met hem de methode zijner wijsbegeerte te doen kennen, terwijl hij hem daarna van lieverlede in hare beginselen inwijdde.

Hij was dus geheel een Spinozist; maar zijn onrustig en wispelturig karakter drong hem om de waarheid overal te zoeken. Hij ging eerst naar Engeland, waar hij Robert Boyle en Oldenburg, den secretaris der koninklijke akademie ontmoette; vervolgens stak hij naar Frankrijk over, waar hij, op voorspraak van Huyghens, onderwijzer van den zoon van Colbert, later M. de Seignelay, werd. Daarbij ontmoette hij, gedurende zijn verblijf in Frankrijk, te Parijs, Leibnitz, toen nog weinig bekend, wiens vrije, rijke, vruchtbare geest hem geheel schijnt te hebben ingenomen. Intusschen zette hij zijn briefwisseling met zijne Hollandsche vrienden voort; hij deelde hun al wat hem gelukkigs en belangrijks voorkwam mede; hij schreef hun dus ook met veel geestdrift over zijn ontmoeting met Leibnitz en gaf als zijn verlangen te kennen, dat schoone vernuft in te wijden in de geheime leer, die hemzelve was toevertrouwd. Simon de Vries, wien wij den tusschenpersoon tusschen Spinoza en zijne andere vrienden kunnen noemen, gaf er dezen kennis

van. „Onze vriend Tschirnhaus schrijft ons uit Parijs, dat hij iemand heeft ontmoet van een verwonderlijk genie, bedreven in alle wetenschappen en vrij van de gewone vooroordeelen der godgeleerdheid. Hij heet Leibnitz; onze vriend heeft een verbond van vriendschap met hem gesloten. Hij zegt, dat hij buitengewoon te huis is in de zedeleer, dat hij de dingen zonder eenige hartstochtelijkheid en alleen met behulp van het licht der rede weet te behandelen. In de fysica en vooral de metafysica, in de kennis van God en de ziel is hij, volgens hem, bijzonder bedreven. In één woord, hij acht hem waardig, met uw toestemming, mededeeling te ontvangen van uwe geschriften” ¹⁾).

Het antwoord van Spinoza is merkwaardig; het toont een buitengewoon wantrouwen. „Ik meen — zegt hij — uit eenige brieven dien Leibnitz, van wien ge mij spreekt, te kennen; maar waarom bevindt hij zich, terwijl hij raadsheer te Frankfort is, thans in Frankrijk? Dat weet ik niet. Voor zoover ik door zijne brieven over hem heb kunnen oordeelen, komt hij mij voor, iemand te zijn van een vrijen geest en van een uitgebreide kennis. Echter acht ik het onvoorzichtig, hem zoo spoedig mijne geschriften mee te deelen. Ik zou eerst wenschen te weten, wat hij in Frankrijk doet, en het gevoelen van onzen vriend Tschirnhaus af te wachten, daar hij langer met hem heeft omgegaan en zijn karakter beter heeft leeren kennen.”

Deze onbekende episode, die ons Spinoza tegenover Leibnitz leert kennen, is zeer aardig en maakt ons op een treffende wijs met beider karakter bekend: de een nieuwsgierig,

¹⁾ Leibnitz erkent zelf, dat hij aanvankelijk „naar de zijde der Spinozisten had overgeheld, die aan God slechts een oneindige macht toekennen.” (Nouveaux essais, l. I, C. 1).

rekbaar tot in het overdrevene, vrijdenker, als het te pas komt, de ander in zichzelf gekeerd, omzichtig, door de ongelukken van zijn ras en de vervolgingen zijner jeugd op zijn hoede, om niet den eerste den beste zijn vertrouwen te schenken; — de een in alle zaken van deze wereld betrokken, de ander zich houdende buiten alles en slechts levende in en door nadenken; deze twee mannen konden elkander in geen enkel opzicht verstaan. Volhardde Spinoza overigens bij zijn besluit om het geheim van zijn wijsbegeerte niet aan Leibnitz te laten meedeelen? Waarschijnlijk wel; wij mogen dit opmaken uit eenige woorden van de Theodicee, waarin Leibnitz ons meedeelt, dat hij, op zijn terugreis uit Frankrijk, door Holland trok en er Spinoza ontmoette, „van wien hij — zegt hij — eenige aardige anekdoten vernam over de zaken van dezen tijd.” Deze woorden schijnen aan te duiden, dat de Hollandsche wijsgeer in zijn gesprek met Leibnitz opzettelijk alle metafysische onderwerpen vermeed en zich er toe bepaalde, met hem te praten over de dingen van den dag.

Het voornaamste en voor de geschiedenis der wijsbegeerte inderdaad belangrijke gedeelte van de Amsterdamsche uitgave is een eerste zeer uitgebreide redactie van de *Ethica*, onder dezen titel: *De Deo et homine*. Reeds in 1853 had een Duitsch geleerde, Boehmer, eenige Latijnsche fragmenten van deze eerste redactie ontdekt en uitgegeven ¹⁾. Frederik Muller heeft het geluk gehad, op een publieke verkooping het geheele werk in het Hollandsch te vinden. En dit werk — een uitvoerige Schets van de *Ethica* — heeft van Vloten met een Latijnsche vertaling uitgegeven ²⁾.

¹⁾ *Lineamenta tractatus Spinozani de Deo et homine*; Halle 1853.

²⁾ Hoewel wij den dienst, dien de vertaler en uitgever van deze

Het zou van het hoogste belang zijn, deze eerste redactie met het definitieve werk, dat wij bezitten, in bijzonderheden te vergelijken; maar die vergelijking zou technische kundigheden vorderen, welke niet aan iedereen eigen zijn ¹⁾. Wij moeten ons dus tot eenige zeer algemeene opmerkingen bepalen.

De punten van verschil, die al dadelijk onze aandacht trekken, zijn zuiver uitwendig. Ze betreffen den vorm en het plan van het werk. Wat den vorm aangaat, zien wij, dat de schrijver nog niet den betoogtrant volgt, welken wij aantreffen in de *Ethica*, namelijk de meetkunstige methode. Wij vinden hier niet dien ontzaggelijken toestel van axioma's, bepalingen, voorstellen, aanhangsels en verklaringen, die het lezen van Spinoza zoo moeielijk en zelfs, wij moeten het zeggen, zoo onmogelijk maakt ²⁾; men ziet bovendien, dat deze vorm voor de ontwikkeling en de bewijsvoering van het stelsel geenszins noodig was, omdat hij eerst later daaraan gegeven is. Wat de uitgestrektheid en het plan van het

nieuwe *Ethica* ons hier bewijst, dankbaar erkennen, toch nemen wij de vrijheid, te betreuren, dat hij aan zijn vertaling, die, wat correctie en duidelijkheid betreft, veel te wenschen overlaat, niet wat meer zorg heeft besteed. Hetgeen wij vooral bejammeren, is de bitterheid en minachting, waarmee hij zich uitlaat over de Fransche kritiek, als ook het onbillijk en willekeurig stilzwijgen, dat hij bewaart, ten opzichte van de werken van onzen meester en vriend Emile Saisset.

¹⁾ Dit zou een goed onderwerp zijn voor een wijsgeerige stelling; wij bevelen het onzen jeugdigen vrienden aan de universiteit aan.

²⁾ Wij vinden intusschen in een door van Vloten gegeven aanhangsel een eerste proeve van meetkunstig bewijs, toegepast op de theorie van de substantie (Zie Supplementum, p. 233).

werk betreft, het is gemakkelijk in te zien, dat de Ethica de uitbreiding van de onlangs ontdekte schets is. Wel is waar bestaat de Ethica, zooals men weet, uit vijf deelen (God — de ziel — de hartstochten — de slavernij — de vrijheid), terwijl de Schets er slechts twee bevat: God en de mensch. Maar het eerste van deze twee deelen is nagenoeg even groot als het eerste van de Ethica en bevat bijna dezelfde stof. Het tweede daarentegen, overeenkomende met de vier laatste van de Ethica, is blijkbaar veel minder uitvoerig. Ten aanzien van alles, wat betrekking heeft op den mensch, hebben de denkbeelden van Spinoza zich meer uitgebreid en zijn ze meer gerijpt, op sommige punten zelfs gewijzigd; maar al, wat de goddelijke natuur betreft, is in zijn geest blijven stilstaan en zal niet meer veranderen.

Er is ook in het eerste gedeelte van de beide werken een leer, die in de schets met veel grooter duidelijkheid en nauwkeurigheid is uitgedrukt, dan later in de Ethica zelve. Emile Saisset is de eerste geweest, die in vier of vijf duistere voorstellen van het deel *De Deo* een theorie heeft opgemerkt, waarop nog nimmer de aandacht was gevestigd: de theorie van de eeuwige en oneindige modi. Hij meende, dat Spinoza tusschen de substantie met hare attributen, d. w. z. God, en de modi, d. w. z. de geesten en de lichamen, door een soort van herinnering aan de Alexandrijnsche en Kabalistische emanatiën, zekere intermediaire tusschenwezens aannam, die eensdeels modi waren, evenals de geesten en de lichamen, anderdeels oneindig, gelijk de goddelijke eigenschappen; maar toen Emile Saisset op deze leer de aandacht vestigde, zeide hij, dat zij bij Spinoza zeer bedekt voorkwam, en bovendien, dat Spinoza, schoon van deze modi sprekende, er geen enkel voorbeeld van gaf. Welnu,

de nieuwe Ethica bevestigt hier de gissing van den Franschen criticus op de gelukkigste wijze en getuigt van zijn scherpzinnigheid. Niet alleen ontwikkelt Spinoza daar opzettelijk de theorie van de eeuwige modi, maar hij geeft er ook twee voorbeelden van: het eene, betrekking hebbende op de eigenschap der uitgebreidheid, het andere op die der gedachte; de eerste is de beweging, die hij noemt: de zoon van God, onmiddellijk door Hem geschapen; de andere is het verstand, ook „zoon van God, onmiddellijk door Hem geschapen, wiens taak het is, alles in alle tijden met volkomen klaarheid en onderscheiding te kennen, waaruit een oneindige vreugd ontstaat.” Men zal zich over deze echt christelijke uitdrukking, „zoon van God” verwonderen; maar het is niet de eenige, die wij in de Schets ontmoeten: Spinoza spreekt daar ook van de praedestinatie; hij behoudt ook nog het woord Voorzienigheid en zelfs onderscheidt hij met de school een algemeene en een bijzondere Voorzienigheid. In de Ethica zijn deze sporen van de christelijke of scholastieke terminologie geheel verdwenen. ^o

Vooral in het tweede gedeelte van de Schets komt het verschil tusschen de beide redactiën en inzonderheid de leemten der eerste duidelijk uit. Zoo ontbreekt hier bijna geheel, wat de stof uitmaakt van het tweede gedeelte der Ethica ¹⁾. De theorie der eenvoudige en der samengestelde

¹⁾ Vergeten wij echter niet, dat wij in een aanhangsel, volgende op De Deo et homine, een hoofdstuk vinden, getiteld: De mente humana, waaruit blijkbaar het tweede gedeelte van de Ethica is ontstaan; maar wat is dat aanhangsel? In welk verband staat het met de verhandeling zelve? Dat zegt de uitgever ons niet; zelfs in dit hoofdstuk komen zaken voor, die op een zonderlinge en merkwaardige wijze van De mente in de Ethica verschillen.

lichamen, de definitie der ziel, de theorie van de vereeniging van ziel en lichaam, van de adaequate en niet adaequate denkbeelden, eindelijk de hoofdtheorie van de dwaling — al deze zoo nieuwe en oorspronkelijke gezichtspunten zijn hier nauwelijks aangeduid. De theorie der driften, niet minder gewichtig en oorspronkelijk, is nog verward en ingewikkeld. Spinoza heeft zich niet van de Cartesiaansche theorie losgemaakt. Evenals Descartes, neemt hij zes hoofddriften aan en beschouwt de bewondering als de eerste en den wortel der vijf andere: de liefde, de haat, de begeerte, de vreugd, de droefheid. In de *Ethica* daarentegen zal hij niet meer dan drie hoofddriften aannemen: de begeerte, de vreugd, de droefheid. Eindelijk kan men ook in de *Ethica*, als bijna geheel nieuw of althans als zeer ontwikkeld en opgehelderd, beschouwen: het vierde gedeelte over de slavernij, waar Spinoza de wetten der ziel bestudeert, voor zoover zij aan het juk der driften is onderworpen. Zoo is het echter niet met het derde gedeelte, over de vrijheid. De slotsom van de schets over de ware vrijheid, over het geluk, over de onsterfelijkheid der ziel, over de liefde tot God is, op een kleine uitzondering na, geheel gelijk aan de slotsom van de *Ethica*, en men kan zeggen, dat, wat deze laatste punten betreft, de gedachte van Spinoza geen belangrijke verandering heeft ondergaan.

Om deze vergelijking saam te vatten — men kan, geloof ik, beweren, dat Spinoza, toen hij die verhandeling, waaruit later de *Ethica* is voortgekomen, vervaardigde, in het volle bezit was eensdeels van zijne beginselen, anderdeels van zijne slotsommen. Aan den eenen kant God, de eenige zelfstandigheid en immanente oorzaak aller dingen, aan den anderen kant het ware geluk, bestaande in de kennis van — en de

liefde tot God en in de aflegging van het juk der driften door de juiste onderscheiding harer oorzaken — dat zijn de twee termen, de twee polen van Spinoza's wijsbegeerte. Tot zoover is alles in de gedachte van den schrijver volkomen gevestigd; maar wat nog een weinig onbepaald blijft, hetzij ten aanzien van de denkbeelden zelve, hetzij met betrekking tot hunne rangschikking, dat zijn de intermediairen, d. w. z. geheel de theorie van den menschelijken geest. Daar zou men, in een meer bijzondere en meer bepaalde studie, de beweging en den vooruitgang der gedachte moeten zoeken.

Wij willen dit onderzoek niet eindigen, zonder een nieuw hoofdstuk te vermelden — zonderling, ten minste wat den titel betreft — waarvan men het bestaan kende door het getuigenis van Mylius ¹⁾, maar dat men tot dus verre niet had kunnen terugvinden. Het is het hoofdstuk De diabolis. Spinoza heeft goed gevonden, het in zijn Ethica weg te laten, en waarlijk, het verlies was niet groot, want met de kennis van de beginselen der Ethica was niets gemakkelijker dan het, nagenoeg zooals het in de werkelijkheid is, samen te stellen. Hoe het zij, men zal nogtans gaarne met de eigen woorden van Spinoza willen vernemen, hoedanig zijn gevoelen over den duivel was. „De duivel — zegt hij — is, volgens de heerschende meening, een denkend iets (een geest), dat geen goed wil noch kan doen en in volstrekten opstand is tegen God. Ziedaar een denkbeeld, dat met zichzelf in strijd is. Daar de werkelijkheid van een zaak immers afhangt van de mate harer volkomenheid, hoe zou zulk een wezen, en wel eeuwig, kunnen bestaan, dat tot geen graad van volkomenheid hoegenaamd is

¹⁾ Mylius had in zijn Bibliotheek der anonymen melding gemaakt van het bestaan van een eerste redactie der Ethica.

opgeklommen? Bovendien, de duurzaamheid en bestendigheid van een denkend iets hangen af van zijn vereeniging met God; maar de duivel is, volgens de genoemde bepaling, van God gescheiden; derhalve kan hij niet bestaan. En waarom zouden wij ook het bestaan van daemonen aannemen, nadat wij — zooals door ons geschied is — de oorzaken van al de driften hebben verklaard?" Dus is de duivel, volgens Spinoza, onnoodig en onmogelijk; hij is een hersenschim van het bijgeloof. Hij zou er hebben kunnen bijvoegen, dat het leerstuk van den duivel, naar alle waarschijnlijkheid, niets anders is dan een verzwakt en verkleind overblijfsel van het oude oostersche dualisme; maar lang genoeg reeds hebben wij ons met Spinoza zelf bezig gehouden; het wordt tijd, dat wij tot zijne opvolgers en leerlingen overgaan. Hier zullen wij van gids veranderen en van van Vloten ons be-geven tot van der Linde.

II.

DE SPINOZISTISCHE THEOLOGIE IN DE 17^{de} EEUW.

Men wist, dat Spinoza leerlingen en vrienden had gehad en in Holland zelfs een kleine niet onaanzienlijke sekte of school had gesticht. Men kende de namen van deze kleine Spinozisten, — Lodewijk Meyer, Bredenburg, Abraham Kufeler en in zeker opzicht ook Tschirnhaus. Maar tot aan de uitgave van het werk van van der Linde schijnt bijna geheel onbekend geweest te zijn ¹⁾, de onmiddellijke

¹⁾ Niet zóó onbekend echter, als de schrijver meent. In het Examen du fatalisme van den abt Pluquet — een werk in de 18^{de} eeuw en nog heden ten dage zeer in achtung — vind ik als Spinozisten de namen van van Leenhof en van Hattem vermeld.

invloed van Spinoza, niet op de wijsbegeerte maar op de godgeleerdheid, niet op de leerstoelen der school, maar op die der kerk, gedurende het eind der 17^{de} en de eerste helft der 18^{de} eeuw. Van der Linde deelt ons mee, dat er in Holland een Spinozistisch christendom is geweest, evenals in onze dagen een Hegeliaansch, en dat het Spinozisme, zich huwende aan zekere leerstellingen van den hervormden godsdienst, een kleine vervolgde en weerstand biedende, nú rationalistische, dán mystieke sekte in het leven heeft geroepen, die, hoewel niet zeer oorspronkelijk, toch een belangrijk verschijnsel is en een leerzaam tijdperk in de geschiedenis van de wijsbegeerte en den godsdienst in Holland. Het zuiver theologisch karakter dezer school, de bijna algemeene onkunde, waarin men verkeert omtrent de Hollandsche taal, verklaren voldoende, waarom er van deze kleine gemeente zoo zelden melding is gemaakt, en wij moeten daarom van der Linde dank weten, dat hij ons niet alleen met de namen en de levensgeschiedenis van de voornaamste hoofden en aanhangers dezer sekte bekend gemaakt heeft, maar ook door talrijke uittreksels met de belangrijkste hunner denkbeelden. Wij zien, hoe zij het Spinozisme in het volksleven doen doordringen, een verschijnsel, dat onbegrijpelijk zou zijn, als men in de *Ethica* slechts een abstracte en geheel bespiegelende theorie wilde blijven zien, in plaats van, hetgeen zij werkelijk is, een zedeleer, een verhandeling over het hoogste goed.

Om dezen strijd goed te overzien, zullen wij de geschiedenis der Hollandsche theologie in de 17^{de} eeuw in eenige trekken schetsen. In 1603 werd Arminius, hoogleeraar aan de Leidsche hoogeschool, de grondlegger van het Arminianisme, een stelsel, dat naar het Pelegianisme neigde, dat

wil zeggen, naar een herstelling van den vrijen wil, en de overdrijving in de leer der erfzonde bestreed. Zijn tegenstander, Gomarus, ook hoogleeraar te Leiden, verdedigde tegen hem de Calvinistische en orthodoxe opvatting; zijne leerlingen werden Gomaristen genoemd of Supralapsariërs (uiterste voorstanders van het leerstuk van den val). Nadat de Arminianen in 1610 bij de Staten van Holland een remonstrantie hadden ingediend, waarin zij hunne leerstellingen blootlegden, kregen zij den naam van Remonstranten en dien ten gevolge namen de Gomaristen den naam van Contra-remonstranten aan. Het Arminianisme werd in 1618 voor een poos onderdrukt door de synode van Dordrecht, waar de Gomaristische partij, in de staatkunde met de Oranjepartij verbonden, de overhand had, terwijl de Arminianen het hielden met de partij der republikeinen.

Later, toen de storm opstak, ten gevolge van de wijsbegeerte van Descartes, keerden dezelfde twisten onder andere namen terug. Voet, hoogleeraar te Leiden, verzette zich krachtig tegen deze wijsbegeerte; hij behoorde zelf tot de partij der Gomaristen en Supralapsariërs, die toen den naam aannam van de Voetiaansche partij. In tegenstelling met Voet, verklaarde zich een ander hoogleeraar te Leiden, Coccejus, voor de wijsbegeerte van Descartes en in het algemeen voor een milder en vrijer uitlegging van den bijbel; het Coccejanisme was toen een soort van rationalisme. Wat de sekte betreft, waarvan wij nu spreken, zij helde tot de Coccejanen over ten opzichte van de vrijheid van het denken, terwijl zij zich in de leer van den vrijen wil met de meest radikale voorstanders van de praedestinatie vereenigd had.

De eerste vertegenwoordiger van dit theologisch Spinozisme is Frederik van Leenhof, geboren te Middelburg in

1647 en hervormd prekikant te Zwolle in 1681. Hij had in eenige polemische en exegetische geschriften het Coccejanisme tegen de orthodoxe theologie verdedigd; maar veel erger werd het, toen hij in 1703 zijn hoofdwerk uitgaf, getiteld: „De hemel op aarde, of een korte en klare beschrijving van de ware en standvastige blijdschap, zoo naar de reden, als naar de heilige schrift, voor allerlei slag van menschen en in allerlei voorvallen.” De godgeleerden van beide partijen (Arminianen en Gomaristen), zagen allen in deze theorie van „de ware blijdschap”, waarvan van Leenhof sprak en die, volgens hen, niets anders was dan de blinde onderwerping aan een onveranderlijk noodlot, een gevaarlijk Spinozisme. Vandaar een groote strijd ¹⁾, tengevolge waarvan van Leenhof, na eerst in zijn bediening geschorst te zijn, in 1708 van zijn ambt werd ontzet. Toch ging hij met preeken voort tot 1710, toen hij vrijwillig zijn afscheid nam. Hij stierf in 1712.

In de verschillende uittreksels, die van der Linde ons van het werk van van Leenhof heeft gegeven, zijn de beginselen en zelfs de uitdrukkingen van Spinoza gemakkelijk te herkennen. Volgens hem bestaat de wijsheid in de kennis der volstrekte noodzakelijkheid en in een vrijwillige overgave aan het onvermijdelijke. Volgens beiden moeten zonde, schuld, geluk en in het algemeen alle zedelijke ideeën in een van de gewone beteekenis afwijkenden zin worden verstaan. Droefheid zal slavernij zijn, want het is een opstand tegen de noodzakelijkheid; berouw zonde, want het is, de vaste wetten der zelfstandigheid miskennen. De

¹⁾ Het is onnoodig, al de bij deze gelegenheid uitgegeven werken te vermelden; men zal er de aanwijzing van vinden in het boek van van der Linde.

mensch, zegt van Leenhof, wordt, als hij zijn onvolmaakt-
 heid beseft, treurig en toornt op zichzelf, ziende, dat hij
 onvolmaakt is; maar moet hij het op God verhalen, dat hij
 geen volmaakter natuur heeft? God brengt schepselen voort,
 die op een verschillenden trap van volmaaktheid staan, en
 niet één enkel mag het werk van God en zijn bestuur ver-
 achten. — Men wees van Leenhof op het voorbeeld van de
 heiligen des Ouden en Nieuwen Testaments, die over hunne
 tekortkomingen hadden geweend. „Welnu! antwoordde hij,
 zouden zij niet volmaakter geweest zijn, indien zij als
 kinderen van God hadden gewandeld in de wegen hunner
 vaders, en hunne gebreken met blijdschap en voldoening
 hadden hersteld?” Van Leenhof liet alle Stoicijsche gevolgen
 van zulk een moraal gelden. De ziel — zeide hij — moet
 het verlies van een vriend niet betreuren, „want men vindt
 overal vrienden”, noch van een echtgenoot of een vrouw,
 „want niemand kan eeuwig gehuwd zijn.” En bovendien,
 „waartoe die tranen?” Zelfs over de lichamelijke smarten
 kan men zich troosten; „wanneer men de noodzakelijkheid
 van het lijden in de eeuwige orde van God in aanmerking
 neemt, wanneer men zich een waarachtig denkbeeld van
 zijne moeiten en bekommelingen kan vormen, dan zijn de
 moeiten geene moeiten meer, maar gedachten, die altijd
 eenige voldoening met zich brengen.” De wijze geeft zich
 met blijdschap aan den dood over, „omdat hij met waar-
 achtige denkbeelden sterft, die altijd vreugd bevatten.” Van
 Leenhof ontkende, dat zijn boek van den waren geest van
 het christendom afweek, en wat degenen betreft, die hem
 tegenspraken, hij zond hen zonder omwegen naar de hel,
 waarmee men hemzelve bedreigd had. „Indien iemand —
 zegt hij — door den geest van tegenspraak gedreven of vol

van dwaze illusiën, mijn eerlijke onderneming smaadt, hij draagt zijn hel met zich om."

Een ander beroemd Spinozist uit dien tijd was Willem Deurhoff ¹⁾ (1650—1717), die door Dr. van der Linde beschreven wordt „als een dwaashoofd, die van het Spinozisme een soort van karikatuur had gemaakt, door het in een bijbelsch kleed te steken." Hij had intusschen wel zooveel invloed, dat de Cartesianen van dien tijd, Wittichins, Andala, van den Honert, gemeend hebben, zijne geschriften te moeten weerleggen. Tot aan het eind der vorige eeuw maken de akten der kerk melding van de dwalingen van het Deurhoffianisme. Thans is het, volgens van der Linde, niet meer dan een vrij onbeduidende wijsgeerige zeldzaamheid ²⁾.

God is, volgens Deurhoff, „de eenige daad." De eenige daad heeft de beweging voortgebracht en met de beweging de uitgebreidheid; daaruit ontstaan de bijzondere lichamen, die zich eeuwig bewegen in een noodzakelijke orde, welke God zelf niet kan verbreken. De wonderen zijn de resultaten van deze orde en niet de daden van een buitengewone tuschenkomst van God. De eeuwige generatie van den Zoon is niets anders dan de schepping; want de Zoon is de wijsheid van God, zijn gedachte, en de gedachte van God is de onmiddellijke realiteit. In den beginne was de daad, en de

¹⁾ Deurhoff wordt algemeen beschouwd als een voorlooper van het Spinozisme; maar het schijnt, dat hij integendeel kennis gemaakt had met het handschrift van de Ethica en bij gevolg onder de leerlingen moet gerekend worden.

²⁾ De schriften van Deurhoff zijn bijeengevoegd en uitgegeven onder dezen titel: Over natuurlijk en schriftuurlijk samenstel der heilige godgeleerdheid, afgeleid uit het kennelijke Gods, uit de wezenlijke genadegifte en uit de Heilige Schrift. 1715. 2 deelen.

daad was in God, en God was daad. God kon niet bestaan, voordat hij de wereld had geschapen. Hij kan de dingen niet kennen, voordat ze zijn; derhalve kan Hij zich met de schepping geen doel hebben voorgesteld. God is slechts oorzaak en geen wetgever. Deurhoff zeide nog, dat niet alleen het Woord, maar de geheele Triniteit mensch is geworden.

Een andere veel belangrijker tak van het theologisch Spinozisme is het Hattemisme, welks stichter, Pontiaan van Hattem, van 1641 tot 1706 leefde. Hij was te Bergen-op-zoom geboren, had te Leiden gestudeerd, de groote protestantsche hoogeschool in het noorden bezocht, daarna de beroemde akademie van Saumur, het middelpunt der hervormde theologie in Frankrijk, waar hij door zijn onafhankelijk streven reeds de opmerkzaamheid op zich gevestigd had. Bij zijn terugkomst werd hij predikant te Filipsland in Zeeland, daar zijne kettersche denkbeelden nog weinig bekend waren geworden; maar men zag ze weldra aan het licht komen in een verhandeling, die hij uitgaf, over den Heidelbergischen katechismus. De dwalingen, die men, ten aanzien van de leer, in dit werk meende op te merken, waren oorzaak, dat het naar de beide faculteiten van Utrecht en Leiden werd opgezonden, die er een hoogst ongunstig oordeel over velden. Leiden noemde zijne stellingen „paradox en kettersch”; Utrecht verklaarde van zijn kant, „dat zulk een leeraar niet in de hervormde kerk geduld worden kon, ten minste, wanneer hij niet op zijne Sociniaansche, ongebondene, goddelooze en godslasterlijke verdichtselen terugkwam.” Hoewel van Hattem beweerde aan de kerkelijke leer getrouw te blijven, werd hij in 1683 in zijn bediening geschorst. Hierna trachtte hij zich te vereenigen met een

ander, eveneens verdacht en afgezet theoloogant, namelijk Verschoor; maar deze wilde van zulk een bondgenootschap niet weten ¹⁾. Hij vormde toen godsdienstige bijeenkomsten en verwierf zich, zooals men uit zijn briefwisseling en zijne schriften ziet, een menigte aanhangers ²⁾.

De voornaamste leerlingen van van Hattem waren Jakob Bril, van Leiden (1639—1700), die een vreedzaam en echt Hollandsch leven leidde, maar als een mysticus der eerste kerk; hij zette inderdaad het Spinozisme in mysticisme om, maar een geheel inwendig mysticisme, dat aan geen openbare godsvereering hoegenaamd behoefte had, — Marinus Adriaansz. Booms (omstreeks 1728), schoenmaker te Middelburg, uit de kerk gezet om zijn overhelling tot het Hattemisme ³⁾; hij werd in 1714 uit de stad en uit de provincie Zeeland gebannen en stierf te Breda, waarheen hij zich begeven had, zonder dat hij ooit had opgehouden het Hattemisme door zijne schriften te verdedigen; — Dina Jans, bijgenaamd domine Dina, dienstmeid van van Hattem, toen hij nog te Filipsland predikant was; zij werkte met ijver aan de verbreiding van de leer haars meesters; zij stond in groote achting bij alle Hattemisten, van wie velen haar ieder jaar bezochten; zij is uit de kerk gebannen in

¹⁾ Verschoor, van Spinozisme beschuldigd, was een vurig Supralapsariër.

²⁾ Na zijn dood werden zijne schriften verzameld en uitgegeven in 4 deelen (1718—1729), onder den titel: Val van 's werelds afgod of het geloof der heiligen triompherende over de persoonlijke geregtigheid, klaarlijk voorgesteld volgens de schriften, nagelaten door P. van Hattem, uitgegeven door Roggeveen.

³⁾ In de verbanning van Booms wordt het Hattemisme opzettelijk verbonden met het Spinozisme.

1728. — Eindelijk Gosewinus Buitendijk, predikant te Schore op Zuidbeveland in 1702, weldra aangeklaagd en afgezet door de Staten, in 1709 ¹⁾. Hij verbond zich toen met Booms en hield met hem godsdienstige bijeenkomsten. Beiden begaven zich naar Breda, waaruit Buitendijk in 1726 werd verdreven en twee jaren later ook uit Amsterdam. Deze namen en feiten zijn voldoende om te bewijzen, hoe groot het gewicht en de invloed van het Hattemisme tegen het eind der 17^{de} en in het begin der 18^{de} eeuw zijn geweest. Een enkel woord zal genoeg zijn, om de verwantschap van deze leer met het Spinozisme in het licht te stellen.

De voornaamste dwaling onder het volk is, volgens van Hattem, dat het zich God en den mensch voorstelt als twee van elkander afgescheiden wezens, in dier voege, dat de mensch schijnt te bestaan buiten God en God buiten den mensch. In dezen kring van denkbeelden, welke die der natuur is, denkt zich de mensch God objectief, als het allervolmaaktste wezen, als een alwetende, almachtige, alwijze zelfstandigheid; maar deze objectieve voorstelling van God is de ware God niet; het is een afgod, het is satan. Deze grondwaling moet verbeterd en genezen worden door het geloof. Het geloof is de bewustheid der eenheid van den mensch met Christus of met God. De geloovige beschouwt zichzelf niet als een op zichzelf staand wezen, maar als een deel van het geheel, waarvan Christus het hoofd is; want Christus is de grond van alle bestaan.

De zedelijke gevolgen van zulk een theologie zijn gemakkelijk te berekenen, en van Hattem aarzelt niet, ze

¹⁾ Ypey zegt in zijn Geschiedenis van de christelijke kerk in de 18^{de} eeuw, dl. 7, bl. 294: „hij werd zijner bediening onwaardig verklaard door den Zeeuwschen Coetus in 1711.” *Vert.*

te erkennen. Bij hem is de eenige zonde, in de zonde te gelooven. Wat men algemeen voor een deugd houdt, namelijk de ootmoed, dat is de zonde tegen den heiligen geest, waarvan geschreven staat, dat zij niet vergeven kan worden, d. w. z.: „de zonde te beschouwen als een schuld en het zedelijk kwaad als een kwaad op zichzelf.” Dat is inderdaad een verzet tegen de noodwendigheid der dingen, die, volgens van Hattem, de heilige geest is. De eenige zonde is de dwaling, de inadaequate voorstelling van God en den mensch, een voorstelling, die, terwijl zij ons aan een scheiding tusschen den mensch en God doet gelooven, ons er toe brengt, een vrijheid aan te nemen, een persoonlijke verantwoordelijkheid, een onafhankelijkheid van het individu, die volstrekt onmogelijk zijn. De ware deugd is, te weten, dat wij zonder zonde zijn. Wie al zijne oude vooroordeelen heeft afgelegd, wie niet meer gelooft, dat hij een wezen op zichzelf is, wie er vrede mee heeft, dat hij is, zooals hij is, die is heilig en behouden. Dat heeft ons de vleeschwording van het woord geleerd. Het is niet een voldoening van Christus aan God, maar van God aan ons; want God, die licht en liefde is, heeft niet gewild, dat wij in de dwaling zouden blijven en voortgaan Hem te beschouwen als een transcendent wezen en onszelfen als zondaren. In één woord, „gelooven is niets anders dan begrijpen.”

Terwijl van Hattem het christendom verklaarde in den zin van een rationalistisch Spinozisme, ontvouwde een zijner leerlingen, Jakob Bril, dezelfde leer, maar met een mystieke kleur en onder den vorm van een nevelachtig en overspannen illuminisme, gelijk blijkt uit het Credo, waarvan van der Linde melding maakt ¹⁾. „Nog heden ten dage, zegt

¹⁾ Dit vreemde stuk kan slechts worden aangehaald als een

deze ons, bestaan er in Holland verborgene en geïsoleerde kringen, waar dit mystieke Spinozisme de eenige zieletroost is. Wij hebben ons dikwijls persoonlijk overtuigd, dat het geloof van deze menschen in den grond een onbewust pantheïsme is, niet mathematisch, gelijk dat van Spinoza, maar bijbelsch."

Hoewel ik moet erkennen, dat er, gelijk van der Linde ons doet opmerken, tusschen die heterodoxe leerstellingen en de wijsbegeerte van Spinoza een onbetwistbare overeenkomst is, zoo kan ik toch een zekeren twijfel niet onder-

curiositeit. „Ik geloof, dat ik in mijzelf niets meer ben dan de schaduw van het lichaam en dat ik het zoo lang moet volgen, tot dat ik er niet gansch en al in zal zijn opgegaan. — Ik geloof, dat ik de allerverhevenste bestemming ken, eer, bemin en dien, en dat de bestemming, die ik in mij heb, de bestemming der bestemmingen is. — Ik geloof, dat de menschheid, waarin ik woon, niet mijn menschheid is, maar de menschheid van hem, die in mij is ontvangen en geboren, waar ik de eer en het eigendom van ben. — Ik geloof, dat niet ik het ben, die denk, spreek, handel en lijdt, maar hij, die in mij is en die woont, niet in mijne menschheid maar in de zijne. — Ik geloof, dat ik gestorven ben, toen ik werd geboren, en dat ik zal opstaan, als ik sterft. — Ik geloof, dat ik begraven ben in mijn lichaam, en dat, als ik in mijn graf ben, ik dan juist in den hemel zal wezen. — Ik geloof, dat de wereld aan mijn linkerhand is en hij, van wien de wereld de schaduw is, aan mijn rechter. — Ik geloof, dat ik het onzienlijke zie door het oog van hem, die mij ziet. — Ik geloof, dat, wanneer de uitwendige mensch met handen en voeten geketend en in de buitenste duisternis geworpen is, dan de inwendige mensch het licht ziet, dat licht, waar geen schaduw meer is. — Ik geloof, dat, zoodra ik mijzelven schuldig verklaar, ik door mijn Heer voor onschuldig verklaard word. — Ik geloof, dat er een verborgen leven in mij is, waarin ik leefde, voordat ik leefde. Dat leven is een levend leven, een leven vol van leven."

drukken, dien ik aan het oordeel van den auteur onderwerp, daar ik, bij gebrek aan bewijsstukken, zelf niet in staat ben, hem op te heffen. Is deze Spinozistisch-theologische school, die hij ons zoo goed heeft leeren kennen, wezenlijk een van het Spinozisme losgemaakte tak, een toepassing van het Spinozisme op de theologie, gelijk aan die, waarvan wij in onze dagen getuige zijn geweest in de school van Hegel, of zou het niet eenvoudig een der talloze voortbrengselen van de protestantsche theologie zijn, die eenige formules of uitdrukkingen ontleend had aan de toen zeer in trek zijnde werken van Spinoza? Vindt men niet in de protestantsche theologie in het algemeen, en zelfs in de mystieke theologie vóór de hervorming, geheel gelijksoortige leerstellingen? Is b. v. Michel Servet niet een soort van van Hattem? Staat Jakob Bril niet in even nauwe betrekking tot Jakob Böhme als tot Spinoza? En vinden wij niet, zelfs vóór Jakob Böhme en nog dichter bij Holland, onder de mystieke Duitschers aan de oevers van den Rhijn ¹⁾ — meester Eckart, Tauler, Suso, eindelijk de Vlaming Ruisbroeck — niet alleen dezelfde denkbeelden, maar ook dezelfde formules en dezelfde uitdrukkingen als van der Linde ons mededeelt? Bovendien was het pantheïstisch mysticisme in zeker opzicht in Holland en Vlaanderen inheemsch; Geulinx, Poirer, Antoinette Bourignon onderwezen, onder de meest verschillende en tevens de eentonigste vormen, de leer van de substantieele eenheid van den mensch en God. Bij het licht van deze algemeene feiten zien wij de kleine sekte, waarvan wij de geschiedenis hebben nagegaan, zich in die groote pantheïstische beweging

¹⁾ Zie over dit onderwerp een belangrijk werk van Ch. Schmidt (van Straatsburg), opgenomen in de *Mémoires de l'académie des sciences morales et politiques*.

verliezen, waarvan Duitschland sedert de 14^{de} eeuw het middelpunt is en die, nu onder een naturalistischen dan onder een mystieken vorm, herhaalde malen bedreigd heeft, het christelijk monotheïsme te verzwelgen. Wij weten wel en stemmen toe, dat de Ethica een belangrijken invloed op de onrechtzinnige theologanten van dien tijd geoeffend heeft; maar hoe diep is die invloed doorgedrongen? Is hij wel het voornaamste element en de eerste oorzaak? Dit zien wij nog niet helder in. Hoe het zij en in welke mate Spinoza op de Hollandsche theologie invloed heeft geoeffend, deze episode is er niet minder merkwaardig en belangrijk om en zal eens, zoo men nog met andere middelloorzaken bekend wordt ¹⁾, kunnen dienen om te verklaren, hoe de Spinozistische idee, gedurende een geheele eeuw ingeslapen en schijnbaar gesmoord, in de eerste jaren dezer eeuw in Duitschland met zooveel kracht weer heeft kunnen opstaan.

III.

SPINOZA EN HET TEGENWOORDIG NATURALISME.

Hebben de kritische werken, die wij poogden te ontleden en die de geschiedenis van het Spinozisme met belangrijke bijdragen verrijken, ook de opvatting aanmerkelijk gewijzigd, die men tot nog toe van deze wijsbegeerte had? Ik betwijfel het. De ontdekking van de eerste redactie der Ethica is zeker van gewicht, daar zij ons toont, welke wegen een groote geest moet doorloopen om tot een besliste overtuiging

¹⁾ Een van deze middelloorzaken is de wijsbegeerte van Hemsterhuis, die zeer duidelijk ontvouwd wordt in een boek van Emile Grucker. Zie het hoofdstuk over het Spinozisme van Hemsterhuis.

te komen; zij kan zelfs over zekere punten eenig nieuw licht verspreiden; maar, wat het stelsel in zijn geheel betreft, blijft Spinoza (men moest er zich op voorbereiden) in alle opzichten hetzelfde karakter als vroeger vertoonen.

Het is nu nog maar de vraag, van welken aard dat karakter is? Maar dit laat zich niet gemakkelijk aanwijzen, want niets is meer samengesteld dan het Spinozisme en, naar mate men het of van deze of van die zijde beschouwt, komt men in verzoeking het met de meest tegenovergestelde leerstellingen te verwarren. Bovendien, de algemeene richting van onzen tijd neigt er blijkbaar toe, om een zekere verklaring ingang te doen vinden, die wij voor ons ongegrond of ten minste overdreven achten. Het is niet, zooals men zou kunnen denken, de aan een bepaalde school eigen geest van uitsluiting, die zich aan een willekeurige opvatting schuldig maakt; want wij zien, hoe zij door de tegenstrijdigste richtingen gelijkelijk en met tegenstrijdige bedoelingen wordt overgenomen. Aan den eenen kant door Dr. van Vloten, die kennelijk tot de meest geavanceerde school behoort en zijn werk aan Moleschott opdraagt ¹⁾, aan den

¹⁾ Hooren wij Dr. van Vloten in zijn Latijnsche voorrede op de onuitgegeven werken: „Spinoza heeft, het is waar, door den naam van God te behouden, terwijl hij en den persoon en het karakter van God vernietigde, aan oppervlakkige lezers een valsch denkbeeld van zijn wijsbegeerte gegeven. Wie tot den grond weten door te dringen en namen en zaken niet verwarren, zullen erkennen, dat hij in zijn tijd reeds zoo ver gekomen was, als in onze dagen de na-Hegeliaansche wijsgeeren, d. w. z. de aanhangers van het naturalisme (*philosophiae scientiaeque naturalium cultores*). Leibnitz vond, dat Spinoza te veel overhelde naar de zijde der noodwendigheid, en vreesde, dat men er toe komen zou om God op te heffen of door onderdrukking van het beginsel der overeenkomst en der eendoorzaken

anderen kant door Nourisson, lid van de Fransche spiritualistische school; zij zijn het met elkander eens om het Spinozisme gelijk te stellen met hetgeen zij „het tegenwoordig naturalisme” noemen. In beide legerkampen maakt men de leer van Spinoza tot een soort van atheïstisch materialisme ¹⁾. Zoo vatte ook Voltaire haar op in die heerlijke en beroemde verzen :

Alors un petit Juif, au long nez, au teint blême,
 Pauvre, mais satisfait, pensif et retiré,
 Esprit subtil et creux, moins lu que célébré,
 Caché sous le manteau de Descartes son maître,
 Marchant à pas comptés, s'approcha du grand Être:
 „Pardonnez-moi, dit il, en lui parlant tout bas,
 Mais je crois, entre nous, que vous n'existez pas.”

Geheel de 18^{de} eeuw dacht er evenzoo over — op dat punt eenstemmig met de katholieke theologie der 17^{de} — en

hem te beschouwen als een blinde macht. Wat ons betreft, juist de uitsluiting van zulk een God en van zulke oorzaken is de ware roem onzer wijsbegeerte.” Nourisson laat zich in deze bewoordingen uit: „Spinoza beoordeelen, staat gelijk met het beoordeelen van deze theorieën (de heerschende theorieën), welke alle slechts variatiën zijn van het Spinozisme en die men, door een gemeenschappelijke benaming daarop toe te passen, wel het tegenwoordig naturalisme zou kunnen noemen; want zij komen alle daarop neer, dat zij geen andere realiteit toelaten dan de natuur, d. w. z. geen andere realiteit dan het heelal van het lichaam.”

¹⁾ Wij moeten hier nog herinneren dat Dr. van Vloten, onafhankelijk van de uitgave, waarmee wij ons thans hebben beziggehouden, in het Hollandsch een heel boek heeft uitgegeven, aan het hoofd van dit artikel vermeld, over het leven en de leer van Spinoza. Wij betreuren het, dat onze onbekendheid met de Hollandsche taal ons niet vergund heeft het te lezen, en wij verwijzen er hen heen, die dit onderwerp grondiger wenschen te bestudeeren.

deze meening heerschte overal, toen Duitschland, door de edele stem van Schleiermacher, Lessing, Schelling en duizend anderen, het Spinozisme van een meer verhevene en edele zijde deed kennen. In onze oogen had Duitschland gelijk en, hoewel de eentonige en in een cirkel ronddraaiende beweging der denkbeelden thans weer een verouderde verklaring als een nieuwe te voorschijn brengt, blijven wij met den geleerden Franschen vertaler volhouden, dat het pantheïsme in het algemeen en dat van Spinoza in het bijzonder in den grond van het atheïsme onderscheiden is en, op gevaar af van een inconsequentie, waarin zijn zwakke zijde gelegen is, niet minder verbonden is met de Platonische overlevering dan met die van Epikurus. Volgens van Vloten heeft Spinoza, door den naam van God te behouden, terwijl hij de goddelijke realiteit ontkende, de oppervlakkige lezers omtrent den waren zin zijner wijsbegeerte misleid. Daarmee wordt niet veel eer bewezen aan den wijsgeer, in wien men zijn roem stelt; want zoo wordt hij beschuldigd, dat hem òf ernst òf juiste onderscheiding heeft ontbroken: ernst, indien hij voorbedachtelijk God genoemd heeft, wat voor hem slechts de natuur was, juiste onderscheiding, indien hij niet heeft kunnen inzien, dat zijn God niet anders dan de natuur zelve was. De eerste onderstelling is onaannemelijk, want geen wijsgeer is in zijn ernst zoo moedig geweest als Spinoza. Wat de tweede betreft, haar kunnen wij even moeilijk toegeven. Hoe! deze groote en diepe denker, die in alles doordrong, zou een atheïst zijn geweest, zonder het te weten! Hij zou het doorzicht niet gehad hebben om in zijne eigene denkbeelden de overlevering van het oude, Stratonische of Epikurische naturalisme te herkennen! Wij begrijpen, dat Malebranche omtrent de verwantschap van zijn wijsbe-

geerte met die van Spinoza zichzelf bedroeg. Zijn christelijk geloof en de uitstortingen van zijn vrome ziel plaatsten zich tusschen hem en zijne denkbeelden, bedekten voor zijn geest de klippen van zijn eigene wijsbegeerte; maar hoe zou Spinoza zichzelf op dit punt bedrogen hebben? Wat blinddoek had hij voor de oogen, hij, die zich had vrijgemaakt van het juk aller kerken, die in geen enkel opzicht aan de wereld was gebonden, wiens stoute en onbevredigde geest nooit eenig offer gebracht heeft aan de uitstortingen van het gemoed, aan de begoochelingen der traditioneele vroomheid, aan de bekommernissen van een gewond en lijdend hart? Neen; niets verhinderde hem, zichzelf goed te kennen. Aan den anderen kant was hij niet in staat te liegen; zoo hij dus den naam van God heeft behouden, dan is het, omdat die naam aan zijn gedachte, zijn ware gedachte beantwoordde.

Maar laten wij deze voorloopige onderstellingen daar en gaan wij tot de zaak zelve over. Spinoza, zoo zegt men van verschillende kanten, heeft God ontkend, omdat hij Gods persoonlijkheid ontkende. Maar is die persoonlijkheid dan de eerste eigenschap van God? Maakt zij zijn wezen uit, wordt hij daardoor bepaald? Geenszins. Er is geen enkele wijsgeer in de 17^e eeuw, zelfs onder de katholieke theologen, die God door zijn persoonlijkheid bepaalt. Allen zonder uitzondering, Descartes, Malebranche, Bossuet, Fénelon, omschrijven God als „het eindeloos volmaakte wezen, het wezen zonder beperking, het wezen, waaraan niets kan toegevoegd worden, enz.” En dat is immers ook de definitie van Spinoza. Volgens hem is God „een oneindige substantie, bestaande uit een oneindig aantal eindeloos-oneindige eigenschappen.” Gelijk Descartes, houdt hij wezen, realiteit, volmaaktheid voor een en dezelfde zaak. Het oneindige wezen is dus de oneindige

volmaaktheid. Het beginsel der dingen is bij hem niet, als bij Hegel, het minst mogelijke wezen, als het ware identisch met het niet; het is niet, als bij de na-Hegelianen, de stof met hare fysische en chemische krachten — het is het wezen en zijn volheid, in zijn eeuwig en volstrekt zijn. Alle volmaaktheid, alle goed ontspringt uit de substantie, als uit een bron, en zonder overdrijving zou ik kunnen zeggen, dat voor Spinoza, gelijk voor Plato, God het goede als zoodanig is, de idee van het goede.

Men kan zonder twijfel de manier betwisten, waarop hij deze volstrekte volmaaktheid verstaat; men kan hem zeggen, dat de persoonlijkheid, de bewustheid en de vrije wil noodzakelijke attributen zijn van een waarlijk volmaakte God. Het is mij wèl; maar dit is een verschil van later orde. Als Descartes ons van het volmaakte wezen spreekt, dan zegt hij niet, waarin deze volmaaktheid bestaat. Als Anselmus God bepaalt als: „het grootste wezen, dat men zich denken kan, quo majus non concipi potest”, dan zegt hij evenmin, waarin deze grootheid is gelegen. Het zijn van God, op zichzelf beschouwd, onderscheidt zich van de verschillende eigenschappen, waardoor wij dit „zijn” trachten te omschrijven. Als Fénelon zegt, dat zelfs de uitdrukking „geest” niet op God van toepassing is en dat men er slechts dit van zeggen kan, „dat hij het wezen is, zonder meer”, dan zegt hij niets meer of minder dan Spinoza. Ik voeg er eindelijk nog bij, dat in de christelijke Drieëenheid zelve de Vader, op zichzelf beschouwd, niets anders is dan de substantie, de onuitsprekelijke en onbeschrijfelijke bron van alle leven en alle volmaaktheid.

De substantie is in de wijsbegeerte van Spinoza even goed de hoogste realiteit, de hoogst mogelijke volmaaktheid, als

alle dingen meer of minder volmaakt zijn, naarmate zij meer of minder de substantie naderen. Zoo zijn de attributen volmaakter dan de modi, en onder de modi zijn die weer volmaakter, welke het naast komen bij de attributen; b. v. de zielen zijn volmaakter, naar mate als zij nauwer met God zijn verbonden.

Dezelfde gevolgtrekkingen laten zich afleiden uit de beschouwing der goddelijke attributen. Van deze noemt Spinoza er slechts twee, de uitgebreidheid en het denken, en omdat hij nu aan God uitgebreidheid toekent, zoo besluit men hieruit, dat hij hem een lichaam toekent; Spinoza heeft deze tegenwerping voorzien en hij geeft er een gewichtig antwoord op. Hij ontkent volstrekt, dat God lichamelijk is, d. w. z. begrensd en deelbaar, beperkt binnen zekere deelen der ruimte; hij schrijft aan God toe, wat er in de uitgebreidheid werkelijks, wezenlijks en volmaakts is, naar zijn opvatting dus een onbegrensd en onbeperkte uitgebreidheid. Vergeten wij niet, waarvan hij uitgegaan is. Aan den eenen kant neemt hij aan, met geheel de Cartesiaansche school, dat de uitgebreidheid een realiteit is en zelfs de essentieele realiteit der lichamen; aan den anderen kant neemt hij ook met dezelfde Cartesianen aan, dat alle realiteit een volmaaktheid is — en dat alle volmaaktheid haar wortel moet hebben in God. Er moet dus in God een ideale, wezenlijke, volstreckte uitgebreidheid zijn, evenals er een volstrekt denken is. Het is voor het Cartesianisme, ja voor iedere wijsbegeerte, die de realiteit der uitgebreidheid erkent, onmogelijk aan deze gevolgtrekking te ontkomen. Malebranche zelf kent aan God een verstandelijke uitgebreidheid toe, die het beginsel en de oorspronkelijke type van de uitgebreidheid der werkelijkheid is. Maar Malebranche, door den mathematicus Mairan daar-

toe gedrongen, heeft nooit kunnen aanwijzen, waarin zijn theorie zich op dit punt van die van Spinoza onderscheidt. Dit is zeker, dat God voor beiden niet een uitgebreidheid bezit naar de wijze der lichamen, d. w. z. een begrensde, verdeelde en vormelijke, en ten tweede, dat de uitgebreidheid God op een bepaalde wijze eigen is. Zeker, Malebranche zou niet hebben toegestemd, dat de verstandelijke uitgebreidheid een goddelijke eigenschap is; maar hier heeft Spinoza tot autoriteit een ander wijsgeer, niet minder eerbiedwaardig dan Malebranche, namelijk Newton, die bepaald zegt, dat „God de ruimte uitmaakt. Deus constituit spatium.”

Wanneer wij van de uitgebreidheid tot het denken overgaan, dan zullen wij het verschil tusschen het Spinozisme en het tegenwoordig naturalisme nog duidelijker zien uitkomen. Het behoort inderdaad blijkbaar tot de richting van dit naturalisme om, zoo mogelijk, het denken te verklaren uit de bewerktuiging, de beweging der stof, uit de zenuwen of het bloed. Nu is Spinoza zoo ver als iemand van dit standpunt verwijderd. Bij hem wortelt het denken, evenals bij Plato, onmiddellijk in de goddelijke substantie; het heeft zijn oorsprong in het eeuwige en absolute, niet in het toevallige en betrekkelijke. Men zal misschien zeggen, dat het goddelijke denken, zooals Spinoza het verstaat, niet het ware, bewuste en vrije denken is. Het zij zoo; maar iets anders is het, omtrent het wezen van het denken te dwalen, dan het goddelijk denken te ontkennen. Waar is de metafysicus, die rein en onschuldig zou kunnen blijven, indien het genoeg ware, zich omtrent een goddelijke eigenschap te hebben bedrogen, om voor een atheïst te worden verklaard? Spinoza moge al of niet ten aanzien van het goddelijk denken

dwalen, het staat vast, dat hij een God aanneemt, die denkt, en daaronder moet hij iets verstaan. Het denken is bij hem niet een woord zonder beteekenis. Het is in zijn oog wat er wezenlijks, werkelijks, volmaacts is in het menschelijk denken. Het goddelijk denken is dus, wat Plato zou genoemd hebben: de idee van het denken, het denken als zoodanig. Wat is nu in het menschelijk denken het wezenlijk beginsel? Ziedaar een andere vraag. Er is in het denken een persoonlijk en een onpersoonlijk beginsel, aan den eenen kant de bewustheid, aan den andere het verstandelijke, het redelijke, in één woord de waarheid. Sommigen hebben dus het verstandelijke kunnen beschouwen als het wezenlijke en de bewustheid als het toevallige in het denken ¹⁾. Ik keur dat gezichtspunt niet goed; maar ieder neemt ten slotte, als hij zich het goddelijk denken vertegenwoordigt, van het menschelijk denken iets af: de grens is niet gemakkelijk te bepalen, en te veel afnemen, is dat dan hetzelfde als ontkennen?

Niet alleen kent Spinoza aan God twee eindeloos volmaakte attributen toe, de uitgebreidheid en het denken, maar hij onderstelt, dat God er nog een oneindige menigte meer bezit, die wij niet kennen en waarvan wij ons niet het minste denkbeeld kunnen maken. Is dat niet zooveel gezegd, als dat God de onuitputtelijke bron van een onnoemelijk aantal volmaaktheden is? Is dat niet, hem erkennen

¹⁾ Een Duitsch criticus, J. H. Löwe, gaat, in een geschrift, getiteld: *Über den Gottesbegriff Spinoza's* (Stuttgart 1867), zoo ver, dat hij in den God van Spinoza een soort van bewustheid en persoonlijkheid terugvindt, en deze meening steunt niet geheel op losse gronden. — Zie over dit onderwerp Böhmer's *Spinozana*, in het *Zeitschrift für Philosophie*, 1863, bl. 92.

als „het wezen in zijn volheid”, volgens de geliefkoosde uitdrukking van de Cartesianen in de 17^{de} eeuw? En zelfs de vrome en mystieke geesten, welke Spinoza door zijn meetkundig pantheïsme en zijn onverbiddelijk fatalisme zoozeer tegen zich in het harnas jaagt, zouden zij hier niet in die onbekende volmaakheden, welke misschien het geheim van onze bestemming bevatten, hunne rekening en voldoening kunnen vinden? Is het der theologie, tegenover de bekommerde en brandende vragen van het menschelijk lijden, niet dikwijls gebeurd, dat zij zich verschanste achter de onpeilbare diepten van Gods verborgenheden? Ik erken, dat dit gezichtspunt een kolossale omzetting van het Spinozisme zou zijn; ik wijs er slechts op, om te doen zien, dat, als men op zekere denkbeelden drukt, men zonder veel moeite van Spinoza een mysticus of, gelijk anderen doen, een naturalist en atheïst kan maken.

Vergeeten wij niet, dat Spinoza niet alleen God erkent, maar zelfs, dat hij hem van de wereld onderscheidt, wel is waar, zonder hem er van te scheiden, doch ook zonder beiden te verwarren. Wat is toch die hoofdonderscheiding in zijn wijsbegeerte, tusschen de *natura naturans* en de *natura naturata*, en waarom zou hij niet, indien hij het gewild had, gezegd hebben, dat er slechts een éénige natuur is? Omdat de *natura naturans* de wereld van het absolute, het ondeelbare, het onbewegelijke, het verstandelijke is. Deze wereld is niet met de andere vermengd. Zij bestaat op zichzelf, in hare eeuwige reinheid, geopenbaard, uitgedrukt door de wereld der verschijnselen, maar zóó, dat zij eindeloos daarboven verheven blijft. Spinoza zou niet, met de Stoïcijnen, gezegd hebben, dat „God dwars door de wereld loopt”, met Heraclitus, dat „Jupiter zich in

het scheppen vermaakt", met de Duitsche school, „dat de idee wordt", met Diderot, „God zal misschien eens zijn." Neen, voor Spinoza is God; hij wordt niet, hij maakt zich niet, hij vermaakt zich niet. Dat alles geldt slechts van de natuur, waaromtrent hij gaarne met de Heilige Schrift zou verklaard hebben: „de gedaante dezer wereld gaat voorbij."

— Verre van mij, te willen staande houden, dat de Spinozistische onderscheiding van God en de wereld voldoende is; maar waar is de metafysicus, die, na God en de wereld te hebben onderscheiden, als hij hen daarna weer zoekt te vereenigen (want daartoe moet men komen), altijd een volmaakte logica en een genoegzame helderheid ten toon spreide? De metafysici in het algemeen laten ons slechts ééne zijde der dingen zien en verzwijgen al wat hen in verlegenheid brengt. Geen formule kan alles omvatten. Zoo gij God en de wereld te veel scheidt, vervalt gij in het oude dualisme; zoo gij hen te veel vereenigt, loopt gij gevaar pantheïst te worden. Er moet een midden zijn; maar waar is het? Wie heeft het aangewezen? — Zoo is het ook in de staatkunde. Niets gemakkelijker dan de machten van elkander te scheiden; de groote vraag is, ze te vereenigen en in vrede te doen samengaan. Er moet tusschen regeeringloosheid en despotisme ook een midden zijn, en dat midden is niet gemakkelijker te vinden dan in de metafysica.

Wanneer wij van de leer over God tot de leer over de ziel overgaan, zullen wij daarin evenzeer een groot verschil tusschen het Spinozisme en het naturalisme opmerken. Volgens het naturalisme is de ziel inderdaad niets anders dan een hoedanigheid van de stof, het geheel der verrichtingen van het zenuwstelsel, een resultaat van de werkzaamheden der hersenen: zij is dus slechts een vrucht der organisatie.

Volgens Spinoza daarentegen is de ziel een idee, een *modus* van het goddelijk denken. Wel is waar bepaalt hij haar als „de idee van het menschelijk lichaam”; maar herinner u, dat, volgens Spinoza, de *modi* van een eigenschap nooit uit een andere eigenschap kunnen voortkomen, maar slechts uit die bijzondere eigenschap, waarop zij betrekking hebben. Men ziet daaruit, dat de *modi* van het denken niet de resultaten van de organisatie, maar alleen van het denken zelf kunnen zijn; zeker, de ziel is, gelijk in alle stelsels, aan het lichaam verbonden, maar zij is van het lichaam onderscheiden en zij is er het uitwerksel niet van. Merken wij bovendien op, dat Spinoza niet zegt, dat de ziel een resultaat is, d. w. z. een loutere betrekking. Zij is niet een som van ideeën, maar eene idee, en heeft dus een zekere eenheid; zij is het middelpunt, waar alle menschelijke ideeën als zoovele stralen op uitloopen en waarin zich alle vereenigen; zij bezit dus een zekere individualiteit. — Maar, zal men zeggen, in het stelsel van Spinoza is die individualiteit der ziel het gevolg van die van het lichaam; de ziel verkrijgt slechts individualiteit, voor zoo ver zij een beperkt, namelijk haar eigen lichaam denkt. Ik beoordeel deze leer niet; intusschen voeg ik er bij, dat, (behalve dat het nooit voor eenig wijsgeer gemakkelijk geweest is, het beginsel van individu-wording te bepalen,) de groote katholieke leeraar Thomas Aquinas op dit punt juist dezelfde leer was toegedaan als Spinoza; evenals deze, gelooft hij, dat de ziel haar individualiteit verschuldigd is aan het lichaam, en in het algemeen houdt dezelfde leeraar staande, dat de individualiteit komt van de stof en niet van den vorm. Om tot Spinoza terug te keeren, men ziet, dat hij de ziel geenszins in het lichaam oplost; ik zeg er bij, dat hij haar zelfs

niet in God oplost. Zonder twijfel heeft hij ongelijk, als hij de ziel een goddelijken modus noemt, en ik verwerp die uitdrukking geheel; maar, zoodra men overeengekomen is, om niet anders dan het absolute, namelijk het oneindige zelf, substantie te noemen, doet het er zeer weinig toe, welken naam men aan het niet-oneindige wil geven. De hoeveelheid zijn, die men aan het schepsel toekent, is essentieel noch te bepalen noch te meten. Bij voorbeeld, als wij ons met God vergelijken, zullen wij met Bossuet zeggen: „Ach! wat zijn wij niets!” en ons wezen laat zich terugbrengen tot een schaduw. Daarentegen, als wij ons met deze of die van onze modi, met eenige vluchtige aandoening vergelijken, dan verbeelden wij ons, dat wij een al, een wereld, een oneindigheid zijn. De mensch kan dus niet nauwkeurig weten, welke mate van zijn hij bezit, en hij moet, zonder zich af te meten naar het gewicht der substantie, bovenal afgaan op de individueele en voortdurende bewustheid, die hij van zijn werkzaamheid heeft. Zoo men daarbij bedenkt, dat de idee voor Spinoza een handeling is, dat deze handeling vergezeld gaat van de idee van zichzelf, d. w. z., dat zij bewustheid heeft; bedenkt, dat zij aan den eenen kant tot God in betrekking staat door hetgeen zij absoluuts heeft en door haar eeuwig zijn, dat zij aan den anderen kant slechts door haar vergankelijk en toevallig deel met het lichaam verbonden is, dan ziet men, dat zijn wijsbegeerte, het vraagstuk der vrijheid daargelaten, niet zoo ver van het spiritualisme verwijderd is, als men in verzoeking zou komen te gelooven.

Ik kan niet al de deelen der Spinozistische leer nagaan, die in strijd zijn met de assimilatie, welke wij bestrijden; maar ik wil ten minste wijzen op de theorie der goddelijke

liefde, en ik zal hier de eigen uitdrukkingen van de *Ethica* aanhalen. „Het hoogste voorwerp van ons denken, zegt hij, is God, met andere woorden, het absoluut oneindig wezen, zonder hetwelk niets kan bestaan noch worden begrepen: en bij gevolg is de kennis van God voor de ziel het hoogste belang en haar hoogste goed” ¹⁾. — „Naarmate het wezen der ziel een grootere kennis van God omvat, wenscht ook de deugdzame mensch met meer kracht dat goede voor anderen, hetwelk hij voor zichzelf begeert” ²⁾. — „Ik breng iedere daad, waarvan wijzelve de oorzaak zijn, voor zoo ver wij de idee van God hebben, tot den godsdienst terug” ³⁾. — „Wie de dingen op deze wijze kent (dat is te zeggen, wie God kent), verheft zich tot het toppunt van menschelijke volkomenheid en is vervuld met de levendigste vreugd” ⁴⁾. — „Deze vreugd, vergezeld van de idee van God als oorzaak, is niets anders dan de liefde Gods” ⁵⁾. — „Dit doet ons begrijpen, waarin ons heil, ons geluk, met andere woorden, onze vrijheid bestaat, te weten, in een standvastige en eeuwige liefde tot God, of, zoo men wil, in de liefde van God tot ons” ⁶⁾.

Ongetwijfeld moet men zich geen illusie maken omtrent den vermoedelijken zin, dien deze uitspraken in de oogen van hem, die ze in een christelijken geest mocht opvatten, schijnen te hebben. Blijkbaar spreekt Spinoza hier over de liefde Gods in een aan het christendom geheel tegenovergestelden, ten minste daarvan zeer verschillenden zin. Hij doet het ook volstrekt niet in den geest van het wijsgeerig deïsme; want hij ontkent stellig alle goddelijke persoonlijk-

¹⁾ *Eth.*, IV : 28.

²⁾ *Ibid.*, IV : 37.

³⁾ *Ibid.*, schal. I.

⁴⁾ VI : 27.

⁵⁾ V : 32.

⁶⁾ V : 36, schal.



heid; maar hij ontkent geenszins, dat God de oneindige volmaaktheid is, de volmaaktheid in ieder opzicht: hij erkent, dat het hoogste standpunt voor de ziel is, zich tot de bewustheid van deze hoogste volmaaktheid te verheffen, er de vreugd van te ondervinden en er zijn geluk in te zoeken. Hoe meer de ziel zich met deze hoogste en waarlijk vertroostende gedachte voedt, des te meer zal zij ook hare kans op de onsterfelijkheid verhoogen, des te meer zal zij de eeuwigheid deelachtig worden, en zietdaar de hoogste gelukzaligheid. Kortom, zoo wij niet willen aannemen, dat deze woorden van Spinoza geen zin hebben, of dat hij zijne lezers heeft willen misleiden — twee onderstellingen, die wij de een zoo min als de andere kunnen toelaten — dan schijnt het mij onmogelijk toe, deze wijsbegeerte met de leerstellingen van het tegenwoordig naturalisme te verwarren.

Volgens het naturalisme vloeit alles uit de ervaring; volgens Spinoza ontspruit alles uit de rede. Aan den eenen kant verklaart men alles door de verhevenste feiten tot de laagste terug te brengen, het denken tot de zinnelijkheid, de zinnelijkheid tot de organisatie, de organisatie tot de verbindingen der ruwe stof. Het naturalisme, in één woord, neigt er toe om alles af te leiden uit de fysisch-chemische verbindingen, en deze uit de wetten van de mechanica. Spinoza ziet in de werktuigelijke beweging slechts een vorm van de algemeene werkzaamheid; er is een andere geheel verschillende, het denken, en nog andere tot in het oneindige, omdat God een oneindigheid van eigenschappen bezit, die wij niet kennen. Volgens het naturalisme bestaat het goed in het vermaak en in de verstandig berekende middelen om de smart te ontwijken; volgens Spinoza bestaat het hoogste goed in de kennis en de liefde tot de oneindige volmaakt-

heid. Eindelijk, volgens het naturalisme gaat de ziel geheel met het lichaam verloren; volgens Spinoza daarentegen „gevoelen wij, ondervinden wij, dat wij eeuwig zijn.”

Zonder twijfel kan Spinoza door de absolute en stoute ontkenning der eindoorzaken en van den vrijen wil tot Epikurus en Hobbes zijn genaderd; maar van de andere zijde heeft zijn wijsbegeerte een anderen oorsprong en men heeft gevraagd, of zijn stelsel niet veeleer een akosmisme dan een atheïsme was, meer de ontkenning der wereld dan de ontkenning van God. Volgens mijn gevoelen is het noch het een noch het ander; Spinoza ontkent in werkelijkheid noch de wereld noch God, noch zelfs, uit een zeker oogpunt, de onderscheiding van God en de wereld. Hij is dus evenmin een atheïst als een akosmist. Ongetwijfeld is de onderscheiding, die hij maakt, geheel onvoldoende; wij kennen een ruimer deel toe aan de persoonlijkheid, hetzij van den mensch, hetzij van God; wij gelooven vooral, dat een wereld zonder einddoel en zonder plan niet de wereld is, waarin wij leven, de ware wereld, die daar voor ons ligt; wij gelooven eindelijk, dat de zedelijke vrijheid geen hersenschim is; maar dit verschil van gevoelen, hoe gewichtig ook, doet ons niet de oogen sluiten voor de verhevene en indrukwekkende gedeelten van Spinoza's wijsbegeerte, en wij kunnen het niet goedkeuren, dat men, hetzij om hem eer te bewijzen, hetzij om hem nog meer te vernederen, wijsgeerige opvattingen van een blijkbaar lagere orde met zijn naam versiert.

Wanneer wij er op aandringen, zooals wij deden, om aan de leer van Spinoza hare ware beteekenis terug te geven en te beletten, dat zij met de strikt genomen naturalistische leerstellingen worde verward, dan hebben wij daarvoor een dubbele reden, een kritische en een wijsgeerige, een, die voor



de geschiedenis der wijsbegeerte, een andere, die voor de wijsbegeerte zelve van belang is.

Onze eerste reden is, dat de geschiedenis der wijsbegeerte ophoudt te bestaan, als men, onder voorwendsel van zekere punten van overeenkomst, door gewelddadige verschikkingen en buitensporige verklaringen al de leerstellingen, hoever zij ook van elkander mogen afwijken, aan elkander gelijk maakt. De geschiedenis der wijsbegeerte is, evenals iedere andere geschiedenis, niet een wetenschap van syllogisme en rationeele deductie; zij moet de zaken nemen, zooals zij zijn, de feiten, waarmee men zich bezighoudt, in hun waar en oorspronkelijk karakter voorstellen en ze niet, onder voorwendsel van de gevolgen uit een gegeven beginsel te trekken, door willekeurige vervormingen veranderen. Wat zou men van een geschiedschrijver zeggen, die Caesar en Caligula aan elkander gelijk maakte, op grond dat beiden de absolute macht hebben bezeten en dat deze soort van macht logisch al de uitersten in zich bevat? Zoo is het ook met onze wetenschap. Welke ook de punten van overeenstemming tusschen Malebranche en Spinoza, tusschen Locke en Condillac, tusschen Hegel en Feuerbach mogen zijn, men moet de punten van verschil, die hen scheiden, weten op te merken, punten van verschil, zonder welke iedere leer hare individualiteit, hare oorspronkelijkheid, haar karakter verliest. Men moet de denkbeelden der wijsgeeren nemen in den zin, waarin zij ze zelve hebben verstaan, en mogen zij ook inconsequent wezen, niet trachten consequenter te zijn, dan zij het waren. Door hun deze of die gevolgtrekking op te dringen, stelt men zich willekeurig in hunne plaats; want, zoo in hunne wijsbegeerte twee tegenstrijdige beginselen elkander ontmoeten, die twee reeksen van gevolgen,

welke van elkaar afwijken, kunnen geven, met welk recht onderstelt men dan, dat de auteur liever de eene reeks dan de andere zou hebben verkozen? Zoo gij zijn tegenstander zijt, waarom schrijft gij hem dan gevolgtrekkingen toe, die uzelf ongerijmd voorkomen? Zoo gij tot zijn partij behoort, waarom leent gij hem dan de gevolgtrekkingen, die u aangenaam zijn? Dat moge bij de wijsgeerige discussie geoorloofd zijn, waar gij de denkbeelden op zichzelve beschouwt en niet in hun historische ontwikkeling; maar in de geschiedenis is getrouwheid de eerste plicht.

Ik ga nog verder; zelfs bij wijsgeerige discussiën moet men zich slechts met groote omzichtigheid van dat logisch proces bedienen, dat bestaat in het herleiden van de eene leerstelling tot de andere, door uit een aangenomen beginsel de gevolgen te trekken, die men er in opgesloten waant. Men maakt er heden ten dage een hoogst gevaarlijk gebruik van; wij zien, door logische deductiën, zoo als die, welke wij hebben bestreden, de leerstellingen langzamerhand in de een of andere richting tot het uiterste gedreven en de wereld der gedachte en des geloofs door de onbarmhartigste logica bedreigd. Wij zien de leerstellingen van het midden meer en meer verdwijnen, gesmoord en weggedreven in den vloed der uitersten; wij zien de geesten zich in twee steeds heftiger partijen scheiden, waarvan elk de uiterste consequentiën zijner beginselen schrijft op zijn banier; in één woord, ten gevolge van dien kunstgreep der logica zal weldra de dag aanbreken, dat alle menschen, die denken, zich tot het treurig alternatief gebracht zullen zien, van te moeten kiezen tusschen het atheïsme van Naigeon of het katholicisme van de encyclica.

Laten wij de dubbele beweging, die wij de logica in tegen-

overgestelde richting zien maken, eens nagaan: aan den eenen kant eenige wijsgeeren, die, een spiritualistische wijsbegeerte moede, welke hun slechts een willekeurige bijeenvoeging van tegenstrijdige leerstellingen schijnt, uit kracht der logica ontkennen, dat het oneindige, het absolute persoonlijkheid, bewustheid, vrijen wil kan bezitten, en, om te ontkomen aan hetgeen zij het anthropomorfisme noemen, zich werpen in de armen van en ons willen meesleepen naar een soort van pantheïstisch idealisme. Eenmaal daar aangeland, zien zij zichzelf gegrepen en voortgetrokken door andere redekunstenaars, die hun vragen, wat toch die onbestemde dingen, de substantie, het oneindige, het absolute, de idee, de geest, zijn, of wij in de natuur iets anders kennen dan de stof en hare hoofdkrachten, of de stof en de kracht alles niet voldoende verklaren. Ieder transcendent, metafysisch wezen, of het persoonlijk is of niet, wordt door hen verworpen; zij verklaren alles in de natuur door de blinde krachten der stof en in den mensch door de niet minder blinde krachten der organisatie. Men heeft de zedeleer van deze wijsbegeerte nog niet helder genoeg in het licht gesteld; maar het laat zich verwachten, dat dezelfde logische beweging, die aldus van Plato naar Plotinus, van Plotinus naar Spinoza, van Spinoza naar Epikurus voert, in de zedeleer tot gelijksoortige gevolgtrekkingen zal leiden en ons weldra de moraal van Hobbes en Helvetius zal teruggeven.

Terwijl de wijsbegeerte dus allengs de nevelachtige hoogten weer bestijgt, die zij bereikt had, toen zij in de eerste jaren dezer eeuw zich in de diepe afgronden van het atheïstisch materialisme bewoog, brengt de theologie ons, door een omgekeerde beweging, langzamerhand tot Joseph de Maistre en de middeleeuwen terug. Uit den boezem van de spiritua-

listische wijsbegeerte zelve is deze rugwaartsche beweging, aanvankelijk zonder het zich bewust te zijn, ontstaan. De wijsbegeerte heeft zich niet tevreden willen stellen met spiritualistisch te zijn; zij heeft christelijk willen wezen, zonder twijfel niet in een dogmatischen en theologischen zin, ook niet met opoffering van de rede, maar blijkbaar uit beleefdheid voor de denkers van het christelijk ras, voor hen, die aan een verbond tusschen wijsbegeerte en christendom hebben medegewerkt, Augustinus, Thomas, Malebranche, Bossuet. Dat is de eerste stap, een stap, zeker zeer nuttig, zeer verstandig en die nog tot niets verbond, maar die niet te min aanleiding gegeven heeft, dat het spiritualistisch rationalisme zijn standpunt verlaten heeft en in verzoeking gekomen is om een steunpunt aan te nemen, dat het in den beginne niet meende noodig te hebben. Eenmaal aan deze helling gekomen, wordt het door nieuwe vrienden der logica al verder voortgedreven. Deze beroepen zich op een leven, door de schoonste werken en de grootste daden van den mensch verheerlijkt; zij passen op hoogen toon een edel gevoel van denkvrijheid op de godsdienstige wetenschap toe en dan dwingen zij ons om ons te verklaren omtrent het vraagstuk van het bovennatuurlijke. Men zegt ons, als wij aan God persoonlijkheid en vrijheid toekennen, dat wij ons dan niet met een algemeene en onbepaalde, slechts naar vaste wetten handelende voorzienigheid kunnen vergenoegen — wij moeten de onmiddellijke, bijzondere tusschenkomst van God in de natuur toegeven; — dat, naardien de wetten der natuur toevallig zijn en God vrij is, de opheffing van zulke wetten geen tegenstrijdigheid is. Men sluit ons eindelijk in dit dilemma op: „geloofte aan de wonderen of weest atheïsten.” Goed, nemen wij den eersten term van dit dilemma aan;

nu wij zijn nog niet aan het einde. Men zegt ons wel, dat men in het christendom zich tot het essentieele, tot de fundamenteele leerstukken kan bepalen; maar de logica der katholieke kerk heeft reeds lang deze willekeurige onderscheiding tusschen fundamenteele en bijkomende leerstukken gevonnisd, en buitendien, al was zulk een onderscheiding gegrond, wie zal hier de grenzen aanwijzen? Wie zal uitmaken, welke dogmen essentieel zijn en welke niet? En wie zal van die essentieele dogmen zelve de verklaring geven, wie zal het punt bepalen, waar het geloof begint? Wie zal de kwestie beslissen tusschen Arius en Athanasius? Er is een criterium noodig en, zoo er een zaak door de logica is uitgemaakt, het is deze, dat het protestantisme dat criterium niet heeft. Verlaten wij dan de individueele vrijheid, d. w. z. de fantasie, en geven wij ons over aan het beginsel van het gezag; zoo zijn wij in het catholicisme. Hier hebben wij wederom met twee soorten van geesten te doen, de eene gematigd, voorzichtig, praktisch, geene vrienden van theologisch getwist en die ook zouden willen, dat men zich tot het essentieele bepaalde; de andere consequent, streng en tot den grond en de laatste uitdrukking der dingen voortschrijdende.

De eersten zouden willen, dat men er zich toe bepaalde, in het algemeen te verklaren, dat de kerk het laatste gezag is; maar dat woord is onbestemd. Wat is de kerk? Zijn het de conciliën? is het de paus? Brengt gij het gezag over op de conciliën? Dat, zeggen de vrienden der logica, is een gezag, dat alleen bij tusschenpozen werkt, een gezag, dat zeer moeilijk te raadplegen en samen te roepen is. Wij hebben een blijvend gezag noodig, en zoo is er maar één, namelijk de paus. Men moet dus gelooven in de onfeilbaar-

heid van den paus, of het beroep op het concilie zal weldra leiden tot een beroep op het individueel gevoelen; het Gallicanisme voert tot het protestantisme, het protestantisme tot het rationalisme, het rationalisme tot het pantheïsme, het pantheïsme tot het atheïsme enz. Welnu! volgen wij onze redekunstenaars, zoo ver zij ons willen brengen. Het zij zoo, de paus is ten opzichte van de leer, ten aanzien van het geloof onfeilbaar; hij is de weg des heils; maar buiten het geloof en de leer is er een echt menschelijke wereld. Het zou kunnen schijnen, dat deze wereld hare wetten, hare regelen, hare belangen kon hebben, waarover zij oordeelde volgens hare eigene beginselen, zonder dat zij noodig had, het licht der theologen in te roepen; het zou kunnen schijnen, dat de staat, door het bestuur over die andere wereld aan de kerk over te laten en het zich over deze voor te behouden, niet het beste deel op zich nam; het zou kunnen schijnen, dat men, de vrijheid van alle gewetens vragende, niet als een voorbijgaande verdraagzaamheid, maar als een recht, daardoor aan het geweten en het geloof de hoogste eer bewees; want men zou ze dan beschouwen als onstoffelijke en geestelijke zaken, waarop het geweld volstrekt geen invloed mag hebben; het zou kunnen schijnen, dat een vrij geloof, op overtuiging en keuze gegrond, verdienstelijker ware dan een opgedrongen geloof of een geloof uit gewoonte. — Dat zijn hersenschimmen, zeggen weer de vrienden der logica. Hoe! de waarheid zou samenwonen met de dwaling? God heeft gesproken en zijn woord zou op deze tijdelijke maatschappij niet meer invloed hebben dan het woord van ketters en atheïsten? Men leert ons dus, dat de scheiding van het tijdelijke en het geestelijke, dat ook de vrijheid van geweten een dwaling is; men gaat nog



verder en veroordeelt, met theologische argumenten, ware of valsche, maar zuiver staatkundige beginselen, die in geen enkel opzicht hun oorsprong schijnen te hebben in het geloof. En zoo zouden wij dus, als wij ons door die reeks van syllogismen, die wij hebben opgenoemd, lieten medeslepen, niet alleen ons godsdienstig, maar ook ons staatkundig bewustzijn aan een vreemde macht moeten onderwerpen.

Gelukkig de geweldige en blinde geesten, die, geplaatst aan de beide uiteinden der verstandelijke en zedelijke wereld, niet vreezen met dezelfde gerustheid te verzekeren, deze, dat de ruwe stof met hare wetten het beginsel aller dingen is, gene, dat alle vrijheid een dwaasheid is en dat er ergens op aarde een onfeilbare macht bestaat, waarvoor ieder redelijk schepsel zich moet buigen!... Ongelukkig de verlichte geesten, die niet geneigd zijn, afstand te doen van het recht om zelve te denken en die evenmin willen ophouden te gelooven, dat de zedelijke wereld een gids en een rechter heeft! Tusschen het atheïsme en de slavernij van het geweten en van het denken is de keus niet aangenaam, daartoe voert intusschen die overdrijving, die de wonde is van onzen tijd. Wij hebben getracht, op een bijzonder punt van een geheel speculatief belang hare zwakheid aan te wijzen. Wij zouden er even goed andere voorbeelden voor kunnen vinden, ontleend aan vraagstukken, die meer aan de orde zijn en de gemoederen in beweging brengen; maar, gelijk Plato geestig zegt, als hij al te fijne discussiën ontwijken wil, „wij doen dat een ander maal.”

Revue des deux mondes, 15 Juli 1867.





